

HEIDEGGER ET LES GRECS A L'ÉPOQUE DE L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE

Je me propose d'attirer ici l'attention sur quelques-uns des traits capitaux de l'interprétation heideggerienne de la philosophie grecque à une époque où l'ambition de Heidegger n'était pas encore de tenter de régresser en-deçà de la métaphysique en direction d'une pensée plus pensante, mais où bien plutôt son ambition était expressément d'accomplir enfin la métaphysique comme science de l'être.

Lorsqu'on évoque aujourd'hui le rapport de Heidegger aux Grecs, certains schèmes, certains thèmes de méditation semblent s'imposer à l'esprit. Qu'il me suffise de rappeler trois des plus marquants de ces thèmes. Le premier a trait à la pensée pré-socratique. En simplifiant on pourrait dire que Heidegger nous a invité à considérer les vocables les plus insistants des écrits pré-socratiques — ἀλήθεια, φύσις, λόγος — comme des appellations de l'être même. Parmi ces vocables, celui d'ἀλήθεια sert en quelque sorte de guide. Il nous invite à penser l'être comme un dévoilement ambigu, comme un procès de manifestation qui se réserve ou se soustrait lui-même à même les étants qu'il donne à voir. Thème donc du *retrait de l'être*, du retrait constitutif de l'être. La méditation même de ce retrait requiert une distanciation, une prise de recul par rapport à une autre notion de l'ἀλήθεια, notion non-ambiguë qui s'impose avec Platon et qui fait de la vérité un ajustement correct du regard du νοῦς sur la clarté de l'εἶδος. Avec la doctrine platonicienne de la vérité la philosophie s'institue comme une onto-théologie qui oblitère la nature intrinsèquement ambiguë ou polémique de l'ἀλήθεια pré-socratique, au profit d'une hiérarchie ontique qui en droit est susceptible de se livrer en pleine clarté: les étants sensibles, les étants intelligibles ou Idées, l'étant suprême ou Idée la

plus haute. La méditation du premier thème — le retrait constitutif de l'être — va donc de pair avec un second thème: la métaphysique, en tant qu'onto-théologie, s'est instituée par une *oblitération du retrait de l'être*, vers lequel au contraire faisait signe le dire pré-socratique. Mais ce deuxième thème est lui-même lié à un troisième. En effet, cette oblitération du retrait de l'être, constitutive de la métaphysique, elle n'est pas, prévient Heidegger, la faute des métaphysiciens à commencer par Platon. Elle est, bien plutôt, la guise sous laquelle l'être même advient ou survient pour l'homme occidental. L'histoire de la métaphysique jusqu'aujourd'hui — c'est-à-dire jusqu'à l'âge de la technique — est l'histoire de l'être même en tant que, dans les manières successives dont l'être s'est donné à la pensée occidentale, il s'est, à chaque époque, offert en se soustrayant, l'époque contemporaine cependant — celle de la technique — étant l'époque de l'oblitération la plus épaisse du retrait de l'être. Voilà donc le troisième thème: *l'histoire de l'être comme histoire de l'oubli de l'être*.

Il se trouve que l'apparition de ces thèmes est datée dans l'itinéraire de Heidegger. Du moins peut-on la situer approximativement vers le milieu des années trente, non sans anticipation dès le début de cette décennie.

C'est dans une tout autre constellation théorique que s'inscrit le premier débat de Heidegger avec les Grecs, sa première interprétation de la philosophie grecque. La constellation théorique qui régit la première interprétation heideggerienne de la philosophie grecque peut s'exprimer formellement — je vais y revenir — dans le titre que Heidegger donnait alors à son œuvre: *ontologie fondamentale*. Essayons de scruter quelque peu les traits majeurs de cette ontologie pour éclairer la première interprétation heideggerienne de la philosophie grecque. Scrutant ces traits nous aurons vite fait de nous apercevoir qu'aucun des trois thèmes que j'évoquais plus haut ne saurait y avoir de place. Ce qui signi-

fie premièrement que Heidegger à cette époque ne décèle *aucune discontinuité* entre les écrits pré-socratiques et les écrits de Platon et d'Aristote. Ce qui signifie ensuite que cette ontologie fondamentale n'ambitionne nullement de régresser en-deçà de la métaphysique en direction d'une autre pensée, mais qu'elle ambitionne bien plutôt d'accomplir la métaphysique, c'est-à-dire de porter à la clarté du concept le sens de l'être. Ce qui signifie enfin que l'histoire de la métaphysique n'y est pas considérée comme celle de l'oblitération croissante du retrait de l'être mais bien plutôt comme une *maturation de la science de l'être*.

Considérons donc cette *ontologie fondamentale*, dont le projet nourrit l'enseignement de Heidegger à Marbourg, et dont l'ouvrage qui le rendit célèbre, *Sein und Zeit*, est un exposé partiel. Ce titre lui-même indique d'abord que la question — centrale, unique — de Heidegger à cette époque est celle de l'être, plus précisément celle du sens de l'être. Cette question s'était imposée à lui, très tôt, en 1907, dès la lecture de la dissertation de Brentano sur Aristote: "Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles" (1862). La question demande: Que signifie "être"? Être, cela a-t-il des sens divers et si oui quelle est l'unité de cette diversité? Chercher l'unité de cette diversité c'est rechercher une compréhension de l'être qui soit articulée. A partir d'où et comment une telle compréhension est-elle possible? On est en mesure aujourd'hui, grâce d'une part à certains textes tardifs de Heidegger sur ses débuts, grâce d'autre part à la publication des cours qu'il professa à Marbourg, à l'époque de la préparation de *Sein und Zeit*, d'apercevoir comment la fréquentation de l'œuvre et de l'atelier de travail de Husserl permit à Heidegger d'affiner et d'élaborer la question du sens de l'être. Imposée par Aristote, la question s'élabore dans une reprise originale de l'enseignement husserlien. La reprise concerne les deux thématiques associées de la réduction et de l'intentionnalité. La réduction, c'est, au sens le plus gé-

néral, la mise en suspens de l'attitude naturelle, spontanée ou quotidienne, en tant que cette attitude est portée à oblitérer, à recouvrir, cela même que pourtant elle présuppose, à savoir l'intentionnalité. L'attitude quotidienne à la fois masque et présuppose la vie intentionnelle qui en est le transcendantal. L'intentionnalité quant à elle, c'est, au sens le plus général, ce qui nous constitue, en tant qu'êtres conscients comme site de tous les *a priori*, de toutes les conditions de possibilité du sens. Ces *a priori* sont en *excédent* — le terme est dans la 6^{ème} *Recherche Logique* de Husserl — par rapport à tout ce qui est empiriquement donné dans la vie quotidienne; ils n'en sont pas moins eux aussi à leur manière donnés intuitivement au regard phénoménologique, objets d'une intuition catégoriale.

La question heideggerienne de l'être s'est articulée à la faveur d'une reprise originale de ces deux thématiques. La reprise de la thématique de la réduction est commandée et justifiée par le constat de l'équivoque de la quotidienneté face à la question de l'être. D'une part en effet chacun de nous est prêt à reconnaître que dans la vie quotidienne il a constamment commerce avec des étants, des entités qui lui apparaissent comme telles ou telles, mais sous le mot "être" il ne peut rien appréhender de saisissable. Il y a des étants, l'être ce n'est rien. D'autre part, chacun de nous pourtant est prêt à reconnaître que le mot "être" émaille tous ses propos et que donc il détient une certaine compréhension de ce que "être" veut dire. Davantage l'usage quotidien de plusieurs vocables tels que persistance, actualité, présence, existence etc. semble suggérer que cette compréhension de l'être est diversifiée, qu'elle n'est pas uniforme et d'un seul tenant. Pourtant à la question de savoir ce que "être" veut dire la réponse courante et quotidienne ne tient nul compte de cette diversité; bien plutôt elle la recouvre sous un concept passe-partout: être cela veut dire tout simplement et tout évidemment être présent là dans un maintenant. La reprise heid eg-

gerienne de la thématique de la réduction se soutient du constat de cette équivoque. La réduction heideggerienne vise à lever cette équivoque, plus précisément à rendre pleinement visible son équivocité même. "Pour nous, écrit Heidegger, dans un cours pratiquement contemporain de *Sein und Zeit*, la réduction consiste à se déprendre de la saisie de l'étant (. . .) pour reconduire le regard phénoménologique jusqu'à la compréhension de l'être de cet étant"¹.

C'est ici que la thématique de la réduction se noue à celle de l'intentionnalité. Régie par la question de l'être, cette thématique de l'intentionnalité se transforme. Dans les cours de Marbourg le mot sert à désigner provisoirement le mode d'être de l'étant que nous sommes en tant que constitutivement notre mode d'être consiste à être ouvert aux étants que nous ne sommes pas nous-mêmes. Dans cette orientation sur les étants que nous ne sommes pas, un *a priori* est à l'œuvre, à savoir la compréhension préalable, transcendantale de leur mode d'être. Mais notre mode d'être n'est pas ouvert seulement aux étants que nous ne sommes pas et à leur être. Il est ouvert aussi et plus profondément à l'étant que nous sommes nous-mêmes en tant qu'il a à être son être. Parce que dans cette double orientation, une excédentarité apriorique de l'être sur l'étant est impliquée, un dépassement de l'étant par l'être, Heidegger à cette époque remplace le mot d'intentionnalité par celui de transcendance. Il y a d'ailleurs bien davantage ici qu'une substitution terminologique. Car la thématique de l'intentionnalité s'inscrit chez le fondateur de la phénoménologie dans une problématique de la conscience dont Heidegger est amené à contester la radicalité précisément parce que Husserl laisse entièrement indéterminé le mode d'être spécifique de l'étant doué d'intentionnalité. Lorsque Husserl reprend à son compte le *cogito sum* cartésien, il ne s'interroge pas davantage que Descartes sur le

1. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 29.

sens du mot "être" dans cette formule. Pour lui comme pour Descartes, être cela veut dire: *être-posé dans un présent* ou, en termes heideggeriens, *Vorhandensein*. Or, insiste Heidegger, ne peut être intentionnel que l'étant dont le mode d'être n'est justement pas la *Vorhandenheit*, mais l'*Existence*. Cet étant parce qu'il comprend l'être ou lui est ouvert, Heidegger l'appelle *Dasein*.

J'en ai assez dit pour suggérer la manière dont s'articule l'*ontologie fondamentale* comme science des sens de l'être pris à la fois dans leur diversité et dans leur unité. Cette science suppose une réduction ou un retour à l'étant que nous sommes, le *Dasein*, une investigation des transcendants qui le constituent dans son mode d'être spécifique, et plus profondément la détermination du fondement unitaire de ces transcendants. Ces transcendants sont les fameux existentiels de l'analytique existentielle.

Ces existentiels sont repérés au fil d'une analytique qui part de la description de notre comportement quotidien pour dégager ce que ce comportement à la fois masque et présuppose. En simplifiant, on pourrait dire que le comportement quotidien s'avère être caractérisé — dans cette analyse — par la préoccupation (*Besorgen*). Celle-ci porte sur des buts à accomplir dans l'environnement et sur les moyens de les atteindre.

Elle est donc concernée par des étants disponibles à telle ou telle fin, étants dont le mode d'être est celui de la *Zuhandenheit*, c'est-à-dire de la maniabilité. Cette préoccupation est animée de ce que Heidegger appelle une *praktische Umsicht*, c'est-à-dire une vue circulaire pratique ou même pragmatique sur les alentours. Ce que cette préoccupation quotidienne présuppose et masque à la fois c'est l'ensemble des transcendants qui forment le mode d'être de l'étant qui peut être préoccupé, c'est-à-dire l'ensemble des existentiels. Cet ensemble se ramasse dans la structure unitaire du *Souci*. La préoccupation quotidienne, autrement dit, à la fois masque

et présuppose le souci. Seul peut être préoccupé par certains buts et moyens un étant, nous-mêmes, qui constitutivement est en souci, non pas de buts et de moyens, mais de son propre pouvoir-être. La préoccupation présuppose donc le souci, mais elle le masque aussi bien. Le souci en effet consiste, pour un étant d'ores et déjà livré à sa propre possibilité d'être, à être en projet de cette possibilité, et ce parmi des étants autres que lui. A ce projet — d'ores et déjà livré ou jeté à lui-même — de la possibilité la plus propre, possibilité radicalement finie, parce que intrinsèquement mortelle — la préoccupation substitue en permanence l'attention à des buts relatifs à des étants autres que le soi dans ce qu'il a de propre, et du même coup à des moyens adaptés — eux aussi autres que le soi. Comme c'est le souci qui caractérise l'existence, c'est-à-dire le mode d'être du Dasein, on peut dire que la quotidienneté est en *déchéance* par rapport à ce que nous avons de plus propre. Elle n'est pas concernée par l'*existence*, mais par la *Zuhandenheit*, et aussi par ce sur quoi toute maniabilité fait fond, ou prend appui, la *Vorhandenheit*, entendons le fait d'être simplement là devant la main.

Or, le fondement unitaire des existentiels, c'est-à-dire du souci dans lequel ils se rassemblent, est la temporalité. C'est elle qui en dernière instance fonde l'intentionnalité ou la transcendance, c'est-à-dire le commerce avec l'étant que nous sommes et avec ceux que nous ne sommes pas, commerce qui toujours implique à la fois une compréhension de l'être de l'étant que nous sommes aussi bien que de l'être des étants que nous ne sommes pas. C'est donc le temps, deuxième mot du titre du maître-ouvrage de 1927, qui est le fondement à partir duquel peuvent être portées à la clarté du concept la diversité et l'unité des sens de l'être.

Mais chacun sait que le concept de temps, tel que Heidegger en explore l'articulation à cette époque, la temporalité ekstatico-horizontale, est nettement démarqué par lui du concept ordinaire du temps comme succession des mainte-

nants, lequel remonte à la *Physique* d'Aristote. Le concept authentique, c'est-à-dire existentiel, du temps est très différent du concept ordinaire. Le temps ordinairement compris c'est celui de la *quotidienneté*, non celui de l'*existence*. Le temps ordinaire n'est qu'une modification déchuë du temps authentique ou existentiel.

On le voit, toute l'entreprise de cette ontologie fondamentale est régie par la distinction du propre et de l'impropre, de l'authentique et de l'inauthentique.

Que viennent faire les Grecs dans cette entreprise? Quelle lumière projette-t-elle sur eux? Quelle lumière en reçoit-elle? Cette entreprise qui était pour Heidegger à l'époque la philosophie elle-même, l'activité de philosopher, lui-même la caractérisait dans un cours de 1928 (*Anfangsgründe der Logik*) comme une activité à la fois *erinnernd* et *augenblicklich*. Traduisons: elle engage une *remémoration*, un souvenir et en même temps un *regard actuel*. Cette remémoration et ce regard s'entrecroisent dans les remarques ou dans les analyses que les écrits inscrits dans le projet de l'ontologie fondamentale — ceux de Marbourg — consacrent aux Grecs.

Cet entrecroisement donne lieu aux leitmotivs suivants. — A la naissance même de la philosophie, chez les Grecs, la spécificité de cette démarche est liée à la *γυγαντομαχία περί τῆς οὐσίας*, c'est-à-dire à l'effort gigantesque visant à comprendre non pas l'étant, mais ce qui le caractérise en tant qu'étant — l'être de l'étant. Le projet d'une ontologie fondamentale peut donc s'autoriser d'une remémoration du début de la philosophie et d'une reprise des écrits qui sont les vestiges de ce début dans un regard actuel.

— Deuxième leitmotiv. Dès le début de la gigantomachie autour de l'être, et en particulier chez Parménide, "l'éclaircissement de l'être s'accomplit sur la voie d'une méditation sur le Penser, le *νοεῖν*, la connaissance de l'étant, de l'*εἶναι*, le savoir de celui-ci. La découverte platonicienne des Idées, qui sont des déterminations de l'être,

s'oriente sur le dialogue de l'âme avec elle-même (ψυχολόγος). Dirigé par la question de l'οὐσία, Aristote conquiert les catégories en prenant en vue la connaissance élocutoire qui est celle de la raison (λόγος-νοῦς)". Autrement dit, dès le début, l'effort grec pour éclairer l'être installe son interrogation, sa problématique dans un champ qui n'est autre que l'étant que nous sommes. Par conséquent la fondation ontique de l'ontologie fondamentale — à savoir la recherche du sens de l'être à travers l'étude de l'étant que nous sommes — peut elle aussi s'autoriser d'une remémoration et d'une reprise, dans un regard actuel, des débuts grecs. Notons au passage que ce leitmotiv s'assortit d'une insistance sur l'absence de toute solution radicale de continuité entre Parménide et Hegel. Le texte que je viens de citer poursuit en ce sens: "A la recherche de la substantia Descartes fonde la philosophie première expressément sur la *res cogitans*, l'animus. La problématique transcendantale, c'est-à-dire ontologique, de Kant, laquelle est orientée sur l'Être (la question de la possibilité de l'expérience) se meut dans la dimension de la conscience, du libre sujet agissant (la spontanéité du Je). Pour Hegel, la substance se détermine à partir du sujet".

Conclusion: "Le combat pour l'être se pousse sur le terrain du penser, de l'énonciation, de l'âme, de la subjectivité. . . Le Dasein humain se presse au centre"².

— Troisième leitmotiv (plus ténu peut-être, mais présent néanmoins). La double caractérisation de la philosophie chez Aristote — comme φιλοσοφία πρώτη, science qui prend en vue l'étant en tant qu'étant — et comme φιλοσοφία θεολογική — bref comme ontologie *et* comme théologie, est elle aussi susceptible d'une reprise ou remémoration dans un regard actuel. Puisque la πρώτη φιλοσοφία conquiert les catégories fondamentales de l'étant en tant qu'étant en prenant

2. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik*, pp. 18 - 19.

en vue le λόγος de la raison, sa démarche renvoie à l'étant que nous sommes et au mode d'être compréhensif, éclairant, aléthique qui le constitue. Elle renvoie implicitement à l'existence en tant que projet d'être. D'autre part la philosophie proprement dite est qualifiée de θεολογική. Pour peu qu'on entende par θεῖον, comme semble le faire Aristote, au dire de Heidegger, la totalité de l'étant en tant qu'il englobe et entoure de sa puissance souveraine, alors la théologie aristotélicienne comme science de la surpuissance, correspond très étroitement au trait qui est symétrique de l'existence comme projet d'être — à savoir le fait pour tout existant d'être jeté factuellement dans son pouvoir-être, donc de n'en pas être maître.

— Quatrième leitmotiv. Dans son combat pour l'être, la philosophie grecque est aussi en combat avec son autre — entendons la sophistique. La compréhension authentique qu'elle recherche est guettée et menacée en permanence par une pure apparence de compréhension. Cette apparence de compréhension s'en tient à l'ordinaire, au commun, aux besoins du jour, bref aux préoccupations inhérentes à la quotidienneté. La manière dont certains cours de Heidegger à l'époque de Marbourg caractérisent la sophistique — comme un exemple de *Verfallenheit* — suggère que sa propre description du On, de la curiosité et du bavardage quotidiens, est une reprise à nouveaux frais de la critique socratique de la sophistique. Parce qu'il se conquiert sur le monde commun de la préoccupation quotidienne, le champ de l'interrogation philosophique est un "monde à l'envers" comme l'indique Platon bien avant Hegel. La distinction heideggerienne de l'authentique et de l'inauthentique se soutient donc d'une reprise du débat grec entre philosophie et sophistique. Mais ici il faut ajouter une nuance qui est de taille. En effet ce combat entre philosophie et sophistique n'est pas que le combat de la philosophie avec son autre. C'est aussi le combat de la philosophie avec elle-

même. C'est, autrement dit, dans son propre combat pour l'être que la philosophie grecque — et dès lors l'héritage qu'elle a transmis — se savait menacée par les prestiges de la quotidienneté. Et c'est à ces prestiges qu'en un certain sens — qui est ontologique et non pas ontique — son combat pour l'être a cédé. De cet abandon, il résulte que les Grecs ont imposé à la tradition jusqu'à Husserl y compris, un concept d'être qui fut très vite considéré comme universel et passe-partout, alors qu'en fait la genèse même de ce concept montre qu'il n'était ajusté qu'aux étants auxquels a affaire la préoccupation quotidienne. Ce concept d'être, devenu prépondérant dans la tradition, Heidegger l'appelle *Vorhandenheit*. Ce mot est choisi par lui comme un équivalent des vocables allemands qui chez des philosophes comme Kant ou Husserl désignent l'être: *Sein*, *Dasein*, *Wirklichkeit*. Mais à la différence de ces vocables, le mot *Vorhandenheit* tente d'afficher ou tout le moins de rappeler la généalogie grecque de la notion passe-partout de l'être qui a prévalu dans la tradition occidentale. L'origine de cette notion passe-partout de l'être qui a prévalu dans la tradition occidentale, l'origine de cette notion passe-partout — appelée *Vorhandenheit* par Heidegger — remonte selon lui à la gigantomachie hellénique autour de l'ὄσις. Après les Grecs on retrouve la notion passe-partout dans la scolastique médiévale, chez Descartes, chez Kant, chez Hegel et jusque chez Husserl. On la retrouve certes, mais sans que sa généalogie puisse encore apparaître et par conséquent soulever l'interrogation.

C'est sur le rappel de cette généalogie, telle que Heidegger la retrace dans un cours de 1927, les *Grundprobleme der Phänomenologie*, que je terminerai mon propos. Être, chez les philosophes modernes, cela se dit aussi actualité, en allemand *Wirklichkeit*. Le mot renvoie à l'*actualitas* médiévale, laquelle à son tour renvoie à l'ἐνέργεια grecque. Pour les modernes, Descartes ou Kant par exemple, tout étant qui est, au sens de l'actualité ou de l'effectivité, se caractérise ontologique-

ment non seulement par cette actualité ou cette existence, mais par une essence à chaque fois spécifique, dite aussi *Realität*, réalité, dans la terminologie kantienne et puis dans celle de Hegel. Cette distinction renvoie à la distinction scolastique de l'*essentia* et de l'*existentia*. C'est dans le cadre d'une recherche des origines grecques de cette distinction médiévale que Heidegger exhibe la généalogie grecque de l'être au sens de la *Vorhandenheit*. L'*existentia* médiévale, dite aussi *actualitas*, renvoie à l'ἐνέργεια grecque. Cette notion centrale de l'ontologie grecque, Heidegger à Marbourg, soutient qu'elle exhibe directement sa filiation; ἐνέργεια veut dire mise en œuvre: la source de cette notion ontologique n'est autre que le comportement qui consiste à façonner, à produire, le comportement producteur de celui que nous sommes, c'est-à-dire du *Dasein*.

Bien entendu, concède Heidegger, pour qu'on puisse, à partir de ce constat, soutenir que l'ontologie grecque a élaboré ses concepts fondamentaux dans un horizon de compréhension qui n'est autre que le comportement producteur que nous adoptons fréquemment dans la vie quotidienne, il faudrait montrer également que l'équivalent grec de l'*essentia* médiévale n'avait, lui aussi, lors de son apparition, d'autre horizon de compréhension que ce même comportement producteur. L'équivalent grec de l'*essentia*, c'est l'οὐσία, notion à laquelle sont associées dans l'ontologie grecque la μορφή, l'εἶδος, le τὸ τί ἦν εἶναι, le γένος, mais aussi la φύσις et l'ὁρισμός. Toutes ces notions, Heidegger soutient à l'époque de Marbourg, qu'elles apparurent en Grèce dans un horizon de compréhension qui était aussi le comportement producteur. Voyons cela de plus près. Soit la notion de μορφή reliée chez les Grecs à celle d'εἶδος. Μορφή, cela s'est traduit en latin par *forma*, en français par forme, en allemand par *Form*. Εἶδος, cela s'est traduit par idea, idée. Pour penser Grec, il faudrait dire plus précisément pour μορφή, frappe (*Gepräge*) ou structure (*Gestalt*), et pour εἶδος, *Aussehen*,

aspect. Nous modernes, nous sommes habitués à associer ces deux notions — aspect et structure — eu égard à la perception. Percevoir c'est considérer purement et simplement un étant, tel qu'il se présente. "Si nous prenons un étant comme il nous aborde dans la perception, alors nous devons dire: l'aspect de quelque chose se fonde dans la structure de cette chose"³. Or les Grecs ne pensent pas du tout que l'εἶδος se fonde dans la μορφή. Ils pensent plutôt l'inverse. Ils pensent que la μορφή se fonde dans l'εἶδος, que la structure se fonde dans l'aspect. C'est bien là, si on y regarde de près, la preuve que ces deux déterminations de ce qu'ils appellent l'οὐσία ne sont pas abordées par eux d'abord dans le registre de la perception mais bien dans celui de la production. Eu égard au comportement producteur en effet, l'aspect ou l'εἶδος est le proto-type, le modèle dont la prise en vue régit la démarche qui consiste à façonner, à former, à produire. L'aspect saisi au préalable, l'εἶδος, le *Vor-bild*, l'image préalable est ce sur quoi le producteur s'oriente pour donner forme au produit, pour qu'il acquière à partir d'un matériau, d'une ὕλη, une façon, une μορφή déterminée. Heidegger prétend que les autres notions qui co-déterminent chez les Grecs ce qu'ils appelaient l'οὐσία ont acquis chez eux leur portée ontologique eu égard à ce même comportement producteur. L'εἶδος, en tant qu'aspect pris en vue comme modèle par le producteur, est ce qui donne le genre du produit, sa souche, son γένος. Lorsqu'ils parlent de la nature de la chose, de sa φύσις, les Grecs entendent le processus producteur, le φύειν, qui la rend possible. Lorsqu'ils parlent de son contour, de son ὄρισμός (ou de son τέλειον), c'est encore eu égard au comportement producteur qu'ils les entendent, elles équivalent pour eux à l'apprêt du produit, à sa mise au point, à sa finition. De même le mot ὑποκείμενον, traduit par *sub-jectum*, renvoie lui aussi au comportement

3. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 149.

producteur. Je cite: "Produire veut dire aussi: amener au-dehors dans le cercle plus ou moins large de ce qui est accessible, (. . .) de telle sorte que le produit tienne à même lui-même pour-soi, et en tant que tenant pour soi, demeure et se trouve déjà là et gît au préalable"⁴. Cet ὑποκειμενον, au sens de ce qui gît au préalable pour un comportement producteur et utilisateur, oriente vers le sens initial que les Grecs donnaient à l'οὐσία. En effet "ce qui gît au préalable de prime abord et constamment dans le cercle prochain des comportements humains et qui par conséquent est constamment disponible est le tout des choses d'usage, avec lesquelles nous avons constamment à faire, le tout des choses qui sont, lesquelles sont elles-mêmes, conformément à leur sens propre, en un jeu réciproque les unes avec les autres, l'outil employé et les produits constamment utilisés de la nature: maison et jardin, forêt et champ, soleil, lumière et chaleur. Ce qui est ainsi devant la main vaut pour l'expérience quotidienne comme ce qui en première ligne est étant. Le bien disponible, l'avoir est l'étant purement et simplement, en grec l'οὐσία. (. . .). Par conséquent étant veut dire autant que *disponible devant-la-main (vorhandenes Verfügbares)*"⁵.

Ce comportement producteur est animé d'une voyance qui lui est propre, une vue pragmatique, la *praktische Umsicht*, la *Sicht* à la fois pro-spective, ou prévoyante, et circospecte ou en prise sur des alentours, sur un environnement. C'est à partir de cette *praktische Umsicht* que les Grecs ont compris l'étant en tant qu'étant. Même lorsqu'ils entendaient l'étant au sens de ce qui est déjà purement et simplement devant la main, il faut comprendre que cela signifiait pour eux "ce qui est *avant* toute production et *pour* toute production ultérieure"⁶. Certes eux-mêmes ont imposé à la

4. *Id.*, p. 152.

5. *Id.*, p. 153.

6. *Id.*

tradition philosophique un accès à l'étant qui n'était pas identique à cette vue pragmatique, prospective et circonvoiyante. Eux-mêmes ont imposé le θεωρεῖν, au sens d'une pure appréhension intuitive, d'une pure considération, d'une contemplation de ce qui est simplement là, mais l'origine productive de leurs concepts ontologiques les plus marquants prouve que ce θεωρεῖν avait chez eux statut de simple modification du voir inhérent au comportement producteur. Plus profondément, ce pur regard porté sur la tenue de quelque chose à même elle-même prolongeait un mouvement appartenant au comportement producteur lui-même. Heidegger écrit: "Il appartient au sens de l'orientation, et de l'appréhension spécifique du comportement producteur à l'égard de quelque chose, de prendre ce à quoi le comportement producteur se rapporte comme quelque chose qui, dans et à travers le produire, doit être à même soi-même subsistant en tant que quelque chose de prêt (. . .). Dans le rapport producteur à quelque chose, l'être de ce à quoi je me rapporte, en tant que produisant, est compris d'une manière déterminée dans le sens de l'intention produisante, et ce de telle sorte que le comportement produisant conformément à son sens spécifique dégage ce qui est à produire du rapport au producteur"⁷. Et plus loin: "C'est la compréhension, possible seulement dans le produire, de ce qui n'a pas besoin de production, qui comprend l'être de ce qui est ainsi déjà au fond de tout ce qui est à produire, de ce qui le précède, et est ainsi déjà à même soi subsistant. La compréhension de l'être inhérente au produire est tellement éloignée de comprendre l'étant seulement comme produit que c'est bien plutôt elle qui rend possible la compréhension de l'être de ce qui est purement et simplement déjà là, devant la main"⁸. Dès lors, il y a "dans la structure intentionnelle spécifique

7. *Id.*, p. 159.

8. *Id.*, p. 160.

du produire, c'est-à-dire dans sa compréhension de l'être un caractère propre qui consiste à *dégager*, à *libérer* ce à quoi il se rapporte, à le laisser tenir par soi-même"⁹. Bref, c'est à partir du comportement producteur lui-même que s'est imposée aux Grecs cette notion de l'être qui à partir d'eux est devenue passe-partout et que Heidegger appelle la *Vorhandenheit*. La filiation de cette notion, c'est le comportement producteur, eu égard auquel les Grecs ont articulé leurs concepts ontologiques fondamentaux.

J'arrête là le rappel de cette généalogie. Je disais plus haut que l'activité philosophique était conçue par Heidegger à cette époque comme engageant à la fois une remémoration et un regard actuel. La généalogie que je viens de rappeler est une remémoration de l'origine oubliée du concept passe-partout de *Vorhandenheit* auquel s'en est tenu la tradition. Cette origine est un comportement de l'étant que nous sommes : l'étant que Heidegger appelle *Dasein*. C'est ici que le regard actuel s'articule sur la remémoration. Le regard actuel, c'est celui du phénoménologue Heidegger qui assumait alors le projet d'une ontologie fondamentale à travers une analytique du *Dasein*. J'ai dit que cette entreprise était régie par la distinction du propre et de l'impropre, de l'authentique et de l'inauthentique. L'impropre ou l'inauthentique, c'est tout ce que Heidegger abrite sous le mot de *Verfallen*, déclin, déchéance. Le déclin est un *existential*, une dimension constitutive de notre mode d'être. Il consiste pour l'étant que nous sommes — en vertu même de sa proximité constante et quotidienne avec des étants dont l'être n'est pas du même type que le sien, c'est-à-dire dont l'être ne consiste pas à exister, il consiste à accorder préséance à l'être de ces autres étants. La phénoménologie heideggerienne est l'inversion de cette tendance inhérente à la quotidienneté. La quotidienneté masque notre mode d'être — l'*existence* — sous un

9. *Id.*

mode d'être impropre, autre que le nôtre: la *Vorhandenheit*. L'inversion de la tendance inhérente à la quotidienneté fait voir que la *Vorhandenheit* est un mode d'être dont la compréhension a sa source dans l'existence elle-même, en tant que celle-ci est intrinsèquement compréhension de l'être. La *Vorhandenheit* autrement dit ne peut apparaître qu'à un *existent*. Le prestige de la *Vorhandenheit*, sa prépondérance — dont toute la tradition et dont les Grecs sont les premiers à témoigner — ont eux aussi leur source dans l'exister, en tant qu'exister consiste à osciller entre le propre et l'impropre. Voilà ce qui détermine ce que Heidegger appelle alors regard actuel (*Augenblick*). Mais bien entendu ce regard actuel n'est pas dissociable d'une remémoration. Le regard actuel du phénoménologue Heidegger à la fois prolonge ce qu'il remémore, à commencer par l'ontologie grecque, et le critique dans la mesure où il le radicalise.

Dans son principe même, l'ontologie fondamentale heideggerienne se réclame des Grecs. L'ontologie grecque cherchait déjà, insiste Heidegger, à saisir l'être de l'étant par retour au Dasein comme le montre le terrain sur lequel s'installe cette ontologie: la $\psi\upsilon\chi\eta$ en tant qu'elle dialogue avec elle-même, le $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ qui constitutivement a déjà pris en vue l'être de l'étant, dans la guise de cet $\delta\nu\tau\omega\varsigma$ $\delta\nu$ qu'est l'idée, ou le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\phi\alpha\nu\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$. Dès le fameux $\tau\acute{o}$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\lambda$ $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ de Parménide le terrain de l'ontologie fondamentale est anticipé.

Mais l'ontologie fondamentale de Heidegger ne se borne pas à se réclamer des Grecs dans son principe. Elle s'en nourrit dans ses analyses concrètes, à commencer par les analyses qu'elle concacre à la vie quotidienne, décrite comme un comportement qui consiste à être préoccupé par des buts à atteindre à l'aide d'ustensiles. Que les Grecs aient appelé $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ les choses qui s'offraient à eux dans leur environnement quotidien, cela montre qu'ils référaient ces choses à notre pré-occupation. L'analyse existentielle de la quotidienneté

ne fait rien d'autre, en un sens, que thématiser ce comportement producteur et utilitaire dont j'ai indiqué qu'il était, selon Heidegger, à la source des notions ontologiques fondamentales des Grecs. Prolongement donc, ici encore. Mais le prolongement va de pair avec une critique. Le mérite de l'ontologie grecque, c'est de révéler — fût-ce implicitement — la quotidienneté. De quoi témoignent non seulement leurs concepts ontologiques fondamentaux, mais bon nombre d'analyses qu'ils nous ont laissées — en particulier l'analyse aristotélicienne du λόγος ἀποφαντικός et celle aussi du temps comme nombre du mouvement selon l'antérieur et l'ultérieur. Son défaut, c'est de se tenir à la quotidienneté. Ce mérite et ce défaut, Heidegger les désigne l'un et l'autre dans l'épithète par laquelle il qualifie alors l'ontologie grecque: c'est une ontologie *naïve*. La naïveté a le mérite de révéler, de manifester avec fraîcheur. Mais elle a le défaut d'être en attente d'une lucidité plus haute et c'est pourquoi Heidegger à cette époque écrivait péremptoirement: "Nous devons comprendre les Grecs mieux qu'ils ne se sont compris. C'est ainsi seulement que nous possédons effectivement l'héritage".

Nulle trace ici du dessaisissement dans l'impensé, l'énigme, le secret, qui marquera le deuxième rapport de Heidegger aux Grecs*.

Jacques TAMINIAUX

* Communication faite à l'Université Libre de Bruxelles le 12 décembre 1984 lors d'un Colloque sur "Actualité de la philosophie ancienne".